

Mirja Kutzer
Peter Walter

Maria

in Geschichte und Gegenwart

Befreiende Perspektiven auf die Mutter Jesu



HERDER

Mirja Kutzer / Peter Walter †

Maria in Geschichte und Gegenwart

Mirja Kutzer / Peter Walter †

Maria in Geschichte und Gegenwart

Befreiende Perspektiven auf die Mutter Jesu

Herausgegeben von Michael Hauber

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Glasfenster Mariä Empfängnis in der Verkündigungsbasilika
in Nazaret, Foto © Franz Josef Rupprecht

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-33734-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83734-0

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	11
Einleitung (<i>Peter Walter †</i>)	16
I. Maria im Neuen Testament (<i>Peter Walter †</i>)	21
1. Einleitung	21
a. Die Problematik der neutestamentlichen, auf Maria bezogenen Texte	21
b. Gal 4,4	22
2. Maria in den synoptischen Evangelien	22
a. Maria im Markusevangelium	22
b. Maria im Matthäusevangelium	28
ba. Die Parallelen zu Mk	28
bb. Die jungfräuliche Empfängnis Jesu	29
c. Maria im lukanischen Doppelwerk	35
ca. Kurze Hinführung zur Theologie des Lukas	35
cb. Maria in der Geburtsgeschichte	36
cc. Maria im öffentlichen Wirken Jesu	43
cd. Maria in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 1,14)	44
3. Maria im Corpus Ioanneum	45
a. Die Mutter Jesu im Johannesevangelium	46
aa. Die Mutter Jesu bei der Hochzeit zu Kana	46
ab. Die Mutter Jesu unter dem Kreuz	51
ac. Mögliche weitere „mariologische“ Aussagen im Johannesevangelium	55
b. Die Frau in der Johannes-Offenbarung	59
4. Zusammenfassung und theologische Wertung des neutestamentlichen Befundes	61
a. Maria, die erste Jüngerin Jesu, Symbol der Kirche	61

b. Die Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis: Jesus Christus, der Sohn Gottes von Anfang an	63
ba. Zwei Erklärungsmodelle: Präexistenz und jungfräuliche Empfängnis	63
bb. Die historische Fragestellung	65
bc. Religionsgeschichtliche Parallelen?	67
bd. Die jungfräuliche Empfängnis – ein „Zeichen“ der Gottessohnschaft Jesu?	70
be. Der dogmatische Status der Aussage von der jungfräulichen Empfängnis Jesu	73
II. Maria in der kirchlichen Überlieferung (<i>Peter Walter †</i>)	76
1. Das Problem der Tradition	76
2. Maria in der Alten Kirche	77
a. Die traditionelle christologische Perspektive	77
aa. Ignatius von Antiochien († 2. Jh.): Verbindung von Empfängnis- und Präexistenz-Christologie	77
ab. Justin der Märtyrer († 165): Verteidigung der jungfräulichen Empfängnis Jesu	79
ac. Irenäus von Lyon († um 200): Beginn mariologischer Reflexion	80
ad. Tertullian († um 222): Zusammenfassung der altkirchlichen westlichen Mariologie	84
ae. Maria im Glaubensbekenntnis	86
b. Die neue Perspektive der asketischen Bewegung in der Kirche des östlichen Reichsteils	87
ba. Clemens von Alexandria († vor 215): Jesu wunderbare Geburt	87
bb. Origenes († 253/54): Maria als Vorbild der Jungfräulichkeit	87
bc. Spärliche Rezeption	88
bd. Breite Rezeption ab dem späten 4. Jahrhundert	89
be. Auf dem Weg zu einer eigenständigen Marienverehrung	91
bf. Die Entwicklung in der Kirche des westlichen Reichsteils	92

c.	Lehramtliche Festlegungen	95
ca.	Lehramt und Theologie in den ersten Jahrhunderten	95
cb.	Maria als „Gottesgebäerin“	95
cc.	Entstehung einer liturgischen Marienverehrung	96
cd.	Die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens	97
3.	Die Epoche eigenständiger Marienfrömmigkeit und Mariologie	99
a.	Vorbemerkungen	99
b.	Die Anrufung Mariens bzw. Maria als „Mittlerin“	100
ba.	Die Anrufung Mariens im privaten Gebet	100
bb.	Maria in der Legende	101
bc.	Maria im liturgischen Hymnus	102
bd.	Maria in der Predigt	104
be.	Marias mütterliche Gewalt zur Abwendung des göttlichen Zornes	105
bf.	Maria im lateinischen Mittelalter	105
c.	Die Freiheit Mariens von der Erbsünde (<i>immaculata conceptio</i>)	112
ca.	Die frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Entwicklung	113
cb.	Die theologische Argumentation im Zusammenhang der Dogmatisierung von 1854	120
cc.	Die Aussage des Dogmas aus heutiger Perspektive	129
d.	Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel (<i>assumptio</i>)	130
da.	Die frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Entwicklung	131
db.	Die Dogmatisierung von 1950	140
dc.	Die Aussage des Dogmas aus heutiger Perspektive	144

III. Annäherungen an die Mutter Jesu seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (<i>Mirja Kutzer</i>)	148
Zur Einführung: Maria in den Krisen	148
1. Abschied von den Privilegien – mariologische Weichenstellungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil	157
2. Abbrüche und Neuaufbrüche – die Situation nach dem Konzil	164
3. Maria – die Frauen – das kirchliche (Lehr-)Amt	169
a. Die Jungfrau und das hierarchische Geschlechtermodell	170
b. Die Mutter und das Komplementaritätsmodell	174
c. Die Braut – Verteidigung der Zweigeschlechtlichkeit	181
4. Was bitte ist denn weiblich? – Die Anfänge feministischer Theologie	186
5. Menschlich, geschichtlich, konkret – Mariologie der Befreiung	192
6. A Queering of Mary – schräg zu den Kategorien	197
a. Postcolonial Studies: Maria als hybrides Symbol	200
b. Queer Theology: Marias komplexe Familienbande	201
c. Jenseits Marias Hymen: Der Blick aufs reale Leben	204
7. Ewige Archetypen, poetische Bilder – Mariensymbole	206
8. Trennend und verbindend – Maria im ökumenischen und interreligiösen Gespräch	215
a. Maria und die Ökumene	216
b. Maria im christlich-jüdischen Gespräch	220
c. Maria im Koran	222
9. Am Ende: Maria – Gottes wahre Geschichte	226
a. Kontextualisierung I: Rückgewinnung der biblischen Maria	227
b. Kontextualisierung II: Die Wirkungen Marias im Heute	231
Epilog (<i>Mirja Kutzer</i>)	235

Anhang

IV. Heutige mariologische Entwürfe (<i>Peter Walter †</i>)	241
1. Maria in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung	241
1.1 Maria in Geschichte und Frömmigkeit Lateinamerikas	241
a. Kolonialzeit	241
b. Gegenwart	246
1.2 Die Mariologie Leonardo Boff's	252
Schlussbemerkungen	255
Anmerkungen	256
Literatur	274
Personenregister	289
Sachregister	292

Vorwort des Herausgebers

Die ungemein große Lebensfreude und die frohe Gelassenheit, welche in den Gottesdiensten, dem Brauchtum und der religiösen Erfahrung des Hochfestes Mariä Himmelfahrt zum Ausdruck kommen, haben mich stets berührt. Mit ein wenig Humor kann ich sagen: Mit Mariä Himmelfahrt hatte ich schon fast von Geburt an zu tun, feiert doch die Gemeinde meiner Taufkirche Niedermünster in Regensburg an diesem Hochfest das Patrozinium. Die Jungfräulichkeit Mariens oder ihre Aufnahme in den Himmel zu glauben, empfand ich nie als Gegenstand einer größeren Anfechtung meines Glaubens. Im Gegensatz zu anderen Glaubenden meinte ich nie, Maria ignorieren noch sie in den Mittelpunkt meiner Frömmigkeit stellen zu müssen. Maria war und ist präsent, aber nicht dominant, sondern hinweisend – und zwar auf Jesus.

Daher war für mich am Ende meiner Studienzeit das, was ich für die Dogmatikprüfung bei Peter Walter mit einer (nicht autorisierten) Mitschrift seiner Mariologievorlesung nun auch theologisch lernte, absolut bestätigend und erhellend. Fern vom süßlichen Kitsch vergangener Zeiten vermochte Peter Walter in dieser Vorlesung beides zu geben: geistige Anregung auf sprachlich klarem und dennoch höchstem intellektuellen Niveau sowie Nahrung für eine natürliche katholische Spiritualität. In seiner Mariologie, dem ersten Teil des vorliegenden Buches, brüskiert er nirgends einen religiösen Stil, vielmehr zeichnet er die Geschichte dessen nach, was Lehramt und Christ*innen von Maria glaubten oder glauben zu müssen meinten. Am Anfang stehen dabei die wenigen Sätze über die Mutter Jesu, dann überlagern, ja bisweilen überwuchern immer mehr Überzeugungen diese Aussagen, zuerst noch mit Bezug zur Heiligen Schrift, später auch ohne ausdrückliche biblische Grundlage. Dadurch stellt Peter Walter ein Musterbeispiel dafür vor, wie Lehrsätze der Kirche sich entwickeln. Er schafft dabei behutsam eine Basis dafür, dass man Maria als erste Jüngerin Jesu für so exemplarisch halten kann, dass sie nicht etwa das Frauenbild in

der katholischen Lehre zementiert, sondern es aufbricht. Für diese seine Methode gibt es ein bzw. zwei Vorbilder, die er auch gern anführte: Der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomos und sein humanistischer Herausgeber Erasmus von Rotterdam sprechen von der *synkatábasis* oder *condescensio*, der erbarmenden Herablassung Gottes. Gott ist sich nicht zu schade ist, ein Mensch zu werden, den Staub Galiläas an den Füßen zu haben, geboren zu werden, wie jede*r von uns. Und so wie Gott sich nicht zu schade ist, uns anzuleiten, indem er einer von uns wird, geboren von einer Frau, so soll auch der Lehrer seine Schüler*innen bei der Hand nehmen, sie leiten ohne falsche Ansprüche auf Macht und ohne autoritatives Gehabe. Mit seiner Mariologie hat Peter Walter gleichsam im Sinne einer akademischen *condescensio* gehandelt.

Dass dieses Vorwort in der vorliegenden Form nicht vom Verfasser, sondern von einem stammt, der sich dankbar und hoffentlich nicht anmaßend als sein Schüler bezeichnet, beruht auf einem traurigen Umstand. Peter Walter ist am 21. August 2019 verstorben. Noch im Winter 2019/2020 bat mich der Lektor des Verlages Herder, Clemens Carl, das Skript für den Druck zu bearbeiten. Ich wusste, dass der Verstorbene durchaus vorhatte, dieses nach seiner Pensionierung 2016 zu überarbeiten und dann zu veröffentlichen. Zur Vervollständigung – es fehlten die Ausführungen zum II. Vatikanum und zur nachkonziliaren Entwicklung der Lehre von Maria – und Revision kam es nicht mehr, aber man musste mich nicht von der Qualität des dort Dargelegten überzeugen. Ich kannte die Vorlesung ja aus meiner eigenen Studien- und dann Mitarbeiterzeit gut. Das war auch der Grund, warum Clemens Carl sich an mich wandte: Über meine offizielle Dienstzeit hinaus hat Peter Walter bis zum Schluss mit mir theologisch diskutiert und auch noch gemeinsam publiziert. Auch wenn ich selber nicht einmal ansatzweise die Literatur, die Peter Walter für seine Vorlesung durchgearbeitet hat, überblicken kann, so war ich mit seinen Grundintentionen und Überzeugungen vertraut. Diese noch einmal gleichsam zum Klingen zu bringen, indem der vom Verstorbenen einst vorgetragene Text auch nachlesbar wird, ist Grund, Anliegen und Rechtfertigung genug für das Projekt.

Ein derartiges *Opus postumum* zu veröffentlichen ist dennoch ein Wagnis. Die Vorlesung lag ja nicht in einer Buchvorform, sondern als Computermanuskript vor, gehorcht rhetorisch nicht nur wegen der Publikumsansprache anderen Baugesetzen als eine schriftliche Abhandlung und ist am Ende auch nicht vollständig (der Abschluss der Vorlesungszeit zeigt sich hier). Außerdem ist eine intensive Diskussion der Forschungsliteratur nur in Grundzügen vorhanden. Gerade diese Unvollständigkeit hatte Peter Walter als Grund angeführt, das Skript nicht zu veröffentlichen. Er hätte mit Sicherheit die längeren Zitate seiner Grundlagenwerke paraphrasiert und erheblich differenzierter weitere Meinungen abgewogen. Ausdrücklich wollte er gerade die Position der feministischen Theologie noch gebührend berücksichtigen.

So wurde gemeinsam mit Monika Rappenecker, der Nachlassverwalterin, die Idee geboren, den Ausführungen Peter Walters einen zweiten Teil folgen zu lassen, der die Linien der Mariologie auf und nach dem Konzil nachzeichnet – mit einer Schwerpunktsetzung auf feministischen Zugängen. Diesen zweiten Teil des vorliegenden Bandes hat Mirja Kutzer übernommen. Ihre Ausführungen setzen die Auseinandersetzung Peter Walters mit der biblischen und nachbiblischen Tradition, die ja ihrerseits gegenwartsbezogen ist und eine Mariologie „nach dem Konzil“ darstellt, voraus. Sie erweitert diese um die Darlegung der Anliegen und Methoden wichtiger Strömungen der Mariologie nach dem Konzil. Dabei stellt sie diese in den Kontext der Fragen der Gegenwart: Nicht zuletzt im Kontext der Missbrauchskrise ist noch einmal offenkundig geworden, wie Maria instrumentalisiert wurde – zur Fixierung bestimmter Frauenbilder, für den Missbrauch von Macht, zur Vertröstung und zum Ausharren im Leiden, wo das Einfordern von Recht und Gerechtigkeit angezeigt wäre. Diese Mechanismen, die Mariologien nach dem Konzil vielfach offengelegt haben, schaffen die Basis für zeitgenössische Annäherungen an die Mutter Jesu. So ist zentrales Thema in diesem zweiten Teil des Bandes, wie die biblische Rede von Maria wissenschaftlich verantwortet ins Heute übersetzt werden kann, so dass sie die befreiende Wirkung entfaltet, die Jesus den Menschen mit dem Reich Gottes zugesagt hat.

Mein Dank für den zweiten Buchteil und für die weit über das zu erhoffende Maß vorzügliche Zusammenarbeit gilt daher Mirja Kutzer. Mirjam Lachnitt und Johannes Thüne vom Lehrstuhl für Systematische Theologie in Kassel sei dafür gedankt, dass sie die Erstellung des wissenschaftlichen Apparates unterstützten. Ich danke Monika Rappenecker für die überaus angenehme Zusammenarbeit, die Diskussion über die Textgestalt, die Mitarbeit am Fahnenlesen und die verlässlichen Absprachen sowie für die offizielle Druckerlaubnis. Dem Lektor des Verlages Herder, Clemens Carl, möchte ich für die Idee, seine beharrliche Ausdauer, am Projekt zu bleiben, und für seine Geduld hier ebenso ein herzliches Vergelt's Gott sagen.

Damit die Leser*innen den Beitrag des Herausgebers einordnen können, möchte ich an dieser Stelle noch kurz Rechenschaft geben über das, was für die Drucklegung des Textes von Peter Walter vorbereitet wurde. Dazu überließ mir Monika Rappenecker das Skript Peter Walters in verschiedenen Versionen. Hier wurde die jüngste Fassung aus dem Jahre 2016 dann zu Grunde gelegt. Aus ihr wurden die Anreden an das Publikum entfernt sowie die Literaturangaben, die Peter Walter in Klammern setzte, in Endnoten überführt. Außerdem fügte ich Endnoten zu den im Text vorkommenden Personen nach dem Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) ein – dies war stets ein wichtiger Arbeitsschritt des Autors. Der im Skript etwas unübersichtlich gegliederte Bibeltext Lk 1,26–38 wurde zur besseren Übersicht in eine Tabelle überführt. Zu einer Textänderung kam es dabei nicht. Der ein oder andere lateinische Fachbegriff wurde übersetzt, die griechischen und hebräischen Begriffe wurden in Transkription stehen gelassen – eine Entscheidung, die Peter Walter, der die alten Sprachen meisterlich beherrschte, wohl nicht so getroffen hätte; der Eingriff in die Textgestalt durch mich erschien mir zu groß. Ebenso wenig wurde bei Bibelziten die alte durch die neue Einheitsübersetzung der Bibel ersetzt. Argument und Zitat sind zu eng verzahnt. Von den LThK-Artikeln abgesehen wurde so gut wie keine (neuere) Literatur nachgetragen; das Quellenverzeichnis indes stammt von mir und dient der vertiefenden Orientierung.

Die Lesenden mögen sich nicht wundern, wenn Peter Walter über größere Strecken nur wenige Gewährsleute nennt (auch das war für ihn ein Grund, die Mariologie nicht unbearbeitet zu veröffentlichen) und nur in Ausnahmefällen verschiedene Forschungsmeinungen diskutiert. Auch das gehört zum Genus der Vorlesung: Diese will Studierende und Interessierte in kurzer Zeit sachgemäß, aber elementar informieren. Ebenso enthält das Skript längere wörtliche Zitate, was in geisteswissenschaftlichen Publikationen auch eher ungewöhnlich ist. An der vorliegenden Textgestalt konnte und wollte ich daher nichts ändern. Sie hat ihre eigene Würde, auch ihren eigenen rhetorischen Glanz und besticht vor allem durch die Brillanz des dort exemplarisch Vorgesagten. Letzteres ist der Grund, warum eine Veröffentlichung eines Skripttorsos überhaupt opportun ist. Die Verflechtung der Frömmigkeits- und theologisch-wichtigsten Mariologie mit Einleitung in die Theorie der Dogmen- und Theologieentwicklung im Allgemeinen ist Peter Walter auf herausragende Weise gelungen. Er zeigt Größe und Grenze von Lehramtstexten, Dogmatik und Dogmatiker*innen auf und führt dabei zur Herzmitte christlichen Glaubens, der Fleischwerdung Gottes, hin. Hier werden an Theologie Interessierte, Studierende, Glaubende im besten Sinne des Wortes satt und bekommen dennoch Appetit auf mehr.

Peter Walters Stimme als Lehrer, Christ und Mensch fehlt. Hier darf ich das von ihm Gedachte, das sich mit den Ausführungen von Mirja Kutzer auf äußerst anregende Weise zu einem stimmigen Ganzen verbindet, zum eigenen Nachdenken vorlegen. Ich hoffe, es ist in seinem Sinne, und glaube, dass er trotz totaler Wandlung seiner menschlichen Existenz im Tod an der Freude theologischer Erkenntnis, wenn auch unter ganz anderen Umständen, teilhat.

Regensburg, am 15.8.2022,
dem Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel
Michael Hauber

Einleitung

Vor nicht allzu langer Zeit konnte man den Eindruck haben, dass sich Marienfrömmigkeit und theologische Mariologie nach einem Jahrhundert der Hochblüte, dem sog. „Marianischen Jahrhundert“ zwischen 1854 und 1950, erschöpft hätten. Die Attraktivität der Marienfeste und entsprechenden Wallfahrten ging zurück, die Theologen wurden nicht müde, den relativen Charakter der marianischen Dogmen im Gesamt der „Hierarchie der Wahrheiten“ zu betonen. In der Tat, gibt es nicht wichtigere theologische Themen als die Mariologie? Wenn man die Frage von einer abstrakten theologischen Systematik her stellt, ist sie sicher mit einem eindeutigen Ja zu beantworten. Dann hat Maria höchstens noch einen Platz innerhalb der Christologie, aber eine weitergehende Bedeutung kommt ihr nicht zu. Stellt man diese Frage aber vor dem Hintergrund der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte, vor allem im Hinblick auf die gelebte Volksreligiosität, dann wird die Antwort anders ausfallen müssen. Und dies gilt nicht nur in historischer Hinsicht. So hat etwa die Gestalt Mariens gerade in theologischen Richtungen, die sich als kritisch empfinden, etwa in der Theologie der Befreiung und in der feministischen Theologie, eine vorher nicht geahnte, neue Aktualität gewonnen. In diesen theologischen Bemühungen wird das kritische Potential der biblischen Aussagen über Maria, etwa des Magnifikat (Lk 1,46–55), aber auch traditioneller dogmatischer Aussagen, wie der Jungfrauschafft Mariens, aufzudecken versucht. Dass dies selber in oft vergrößernder und unkritischer Weise geschieht, sollte nicht davon abhalten, diese Versuche ernst zu nehmen. Sie gehen jedenfalls mit Recht davon aus, dass in der Mariologie und noch mehr in der Marienfrömmigkeit zentrale Impulse und Aussagen des christlichen Glaubens zum Tragen kommen. Dies gilt sowohl im Hinblick auf das Gottesbild wie im Hinblick auf das Bild vom Menschen und seiner Rolle im Heilsgeschehen. Dies gilt aber auch im Hinblick auf die Stellung der Frau in der Religion wie in der Gesellschaft.

Aber auch aus spezifisch innertheologischen Gründen erweist sich die Mariologie als ein hochinteressantes theologisches Fach. Der Streit zwischen dem Paderborner Theologen Drewermann und seinem Erzbischof Degenhardt, der ja auch um ein mariologisch wie christologisch so zentrales Thema wie die „Jungfrauen-geburt“ geht, hat die Frage aufgeworfen, was denn eine theologische Aussage sei. Bei beiden Kontrahenten scheint aber eher eine Reduktion vorzuliegen, sei es, dass die theologische Aussage auf eine symbolische Bedeutung reduziert wird, sei es, dass die theologische Aussage mit einer historischen Aussage in eins gesetzt wird. Am Beispiel der Mariologie wird hier also über das Verhältnis von Exegese bzw. Historie und Dogmatik nachzudenken sein. Aber auch die Frage nach dem inneren Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse und ihrer gegenseitigen Durchdringung bzw. Explikation wird durch die Mariologie gestellt. Aussagen wie die von der „Unbefleckten Empfängnis“ wie von der „Aufnahme Mariens in den Himmel“ können in der Engführung auf eine historische Mariengestalt meines Erachtens weder begründet noch adäquat verstanden werden. Sie verlangen geradezu nach einer Integration in das Gesamt des christlichen Glaubens, von dem her sie dann auch so etwas wie eine innere Stimmigkeit erlangen.

Aus diesen hier nur angedeuteten Fragestellungen ergibt sich, dass diese Abhandlung nur dann dem Problemhorizont gegenwärtiger Mariologie entsprechen kann, wenn sie nicht einfach von bestimmten dogmatischen Aussagen über Maria ausgeht, um diese dann zu begründen und zu erklären, sondern wenn sie – sozusagen unbefangen – nach dem biblischen wie dem dogmen- und theologiegeschichtlichen Befund fragt, um dann die gegenwärtigen systematisch-theologischen Bemühungen zu würdigen. Ich möchte hier also nicht deduktiv, sondern gleichsam induktiv vorgehen. Dabei wird, so hoffe ich, deutlich werden, dass die mariologischen Aussagen der Schrift wie die der kirchlichen Tradition nicht auf einer Ebene liegen, sondern dass man ihrer Vielfalt nur gerecht wird, wenn man diese Vielfalt anerkennt und in durchaus vielfältiger Weise zu interpretieren versucht. Die schlichte Aussage, dass Maria von Nazaret die Mutter Jesu von Nazaret war, liegt auf einer ande-

ren Ebene als die Aussage von der „Jungfrauengeburt“. Die seit dem 2. Jahrhundert geläufige typologische Gegenüberstellung von Eva und Maria, die der neueren feministischen Theologie so große Schwierigkeiten macht, hat ihre theologischen Voraussetzungen, aber auch ihre anthropologischen und soziologischen Implikationen. Man kann solche Sprache heute nur dann noch sprechen, wenn man sich dieser Voraussetzungen und Implikationen bewusst ist. Darin ist der Kritik der feministischen Theologie uneingeschränkt zuzustimmen. Die Beispiele ließen sich ohne weiteres vermehren. Doch ich will hier abbrechen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die grobe Gliederung des Folgenden von selbst. Ich habe vor, bei der vorliegenden Abhandlung drei Schritte zu gehen:

In einem ersten Schritt soll der Befund des Neuen Testaments erhoben werden. Dieser Schritt wird für alles Folgende vor allem deshalb von Bedeutung sein, weil bereits hier deutlich werden wird, dass eine einseitig historische Fragestellung bzw. historisierende Darstellung der Mariengestalt bereits an den Texten des Neuen Testaments scheitern muss. Im zweiten Schritt wird dann nach der dogmen- und theologiegeschichtlichen Entfaltung der neutestamentlichen Ansätze gefragt werden, aber auch nach den nicht unbedingt aus der Schrift sich ergebenden Motiven, die dabei leitend gewesen sind. Gerade in diesem Bereich steht die theologische Forschung, wie ich meine, noch ganz an den Anfängen. Vieles, was hier in der unmittelbaren Vergangenheit geschrieben wurde, ist methodisch noch zu unkritisch, etwa wenn religionsgeschichtliche Parallelen und Analogien in ein kausales Verhältnis zueinander gebracht werden. Aber hier ist meines Erachtens eine Fragestellung eröffnet, der weiter intensiv nachgegangen werden sollte. Gerade hier könnte deutlich werden, dass die Mariologie innerhalb des christlichen Glaubens eine Funktion hat, auf die nicht verzichtet werden kann. Dies gilt vielleicht noch mehr für die gelebte Glaubenspraxis und Frömmigkeit als für die eigentlich theologische Reflexion. Dieser theologischen Reflexion möchte ich mich dann explizit im dritten Schritt¹ dieser Abhandlung zuwenden. Dabei wird

es vor allem um gegenwärtige Versuche gehen, die Bedeutung Mariens zu bedenken. Hier werden sowohl theologische Versuche innerhalb des klassischen theologischen Denkhorizontes darzustellen sein (ich denke etwa an Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar² und Joseph Ratzinger), es sind aber auch die Anstöße und Anregungen der feministischen Theologie und der Theologie der Befreiung aufzunehmen, die die Gestalt Mariens in vielfältiger Weise symbolisch deuten. Gerade im Hinblick auf die letzteren Versuche, aber auch im Hinblick auf die Versuche im Rahmen der klassischen Theologie wird nach den Kriterien solcher theologischer Argumentation zu fragen sein.

Ebenso wenig wie die Inhalte der hier vorzustellenden Mariologie möchte ich die dabei in Anwendung zu bringenden Kriterien apriorisch aufstellen, sondern hoffe, dass das eine wie das andere im Verlauf der konkreten theologischen Arbeit deutlich wird. Der Aufbau der Abhandlung selber macht deutlich, dass an dem grundlegenden Zeugnis der Zuwendung Gottes zu uns Menschen, gemeint ist die Heilige Schrift, vorbei christliche Theologie nicht betrieben werden kann. Aber da stellt sich schon die Frage, wie dieses Zeugnis zu lesen und zu verstehen ist. Damit wären wir bereits beim ersten Schritt und mitten in der gegenwärtigen Kontroverse um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, die für breitere Kreise durch den Konflikt zwischen dem Paderborner Erzbischof und seinem Theologen sichtbar geworden ist. (Interessant ist, dass dieser Konflikt sich nicht primär an der von Drewermann praktizierten psychologischen Schriftauslegung entzündet hat, sondern an bestimmten Thesen, die letzterer aufgrund der von ihm bislang gescholtenen historischen Kritik aufstellen zu müssen meinte.)

Doch bevor ich zu diesem ersten Schritt komme, möchte ich hier zunächst einige Literatur vorstellen. Es handelt sich dabei um grundlegende Werke allgemeiner Art. Auf wichtigere Spezialliteratur werde ich dann jeweils vor Ort eingehen. Hier ist das von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri herausgegebene, in zweiter, wesentlich erweiterter Auflage vorliegende „Handbuch der Marienkunde“³ zu nennen. In diesem Werk finden sich relativ kurze und einigermaßen zuverlässige Informationen über die Mariologie und

die Marienfrömmigkeit einschließlich der bildenden Kunst, der Musik und der Literatur. Noch breiter angelegt ist das von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk herausgegebene sechsbändige „Marienlexikon“⁴. Einen Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung gibt der im Rahmen des Handbuchs der Dogmengeschichte erschienene Faszikel „Mariologie“ von Georg Söll⁵. In den zuletzt genannten Werken lässt sich allerdings kaum etwas erfahren über die gegenwärtigen Neuansätze in der feministischen Theologie bzw. in der Theologie der Befreiung, wohl aber in dem zuerst genannten Handbuch.

Am Ende dieser Einleitung möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass ich hier nicht mehr bieten kann als eine erste Einführung. Dabei geht es mir darum, exemplarisch vorzuführen, wie man heutzutage mit der nicht ganz einfachen Thematik der Mariologie theologisch verantwortet und redlich umgehen kann. Dass dabei nicht immer klare Antworten herauskommen, wird nur diejenigen wundern, die die Komplexität der Sachverhalte nicht kennen. Ich bin mir bewusst, dass es sich bei der Mariologie auch um ein insofern delikates theologisches Thema handelt, als es, sei es positiv, sei es negativ, mit der persönlichen Frömmigkeit verbunden ist. Wenn ich zu einem im recht verstandenen Sinn kritischen Umgang damit führen möchte, so soll dies niemanden verletzen. Ich werde keiner bestimmten Marienfrömmigkeit das Wort reden, aber ich hoffe, dass meine theologischen Überlegungen nicht geistlich fruchtlos bleiben.

I. Maria im Neuen Testament

1. Einleitung

Die Überschrift dieses ersten Kapitels entspricht dem Titel jenes Buches, dem ich für meine Darstellung sehr viel verdanke: Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten.¹ Diese 1978 in den USA erschienene Studie stellt das Ergebnis eines intensiven Dialoges zwischen lutherischen und römisch-katholischen Gelehrten über die Frage nach dem neutestamentlichen Zeugnis von Maria dar.

Die deutsche Übersetzung erschien 1981 im Verlag des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart. Dieses Buch ist nicht nur aufgrund seiner ökumenischen Entstehungsgeschichte wichtig, sondern auch aufgrund seiner sorgfältigen exegetischen Argumentation. Allen, die daran interessiert sind, sei es als Lektüre wärmstens empfohlen.

a. Die Problematik der neutestamentlichen, auf Maria bezogenen Texte

Zu Beginn dieser Ausführungen über Maria im Neuen Testament muss festgehalten werden: Noch weniger als im Falle ihres Sohnes Jesus von Nazaret kann aus dem Neuen Testament eine Biographie der Maria aus Nazaret rekonstruiert werden. Dazu reicht das vorhandene historische Material in keiner Weise aus. Ja, wir müssen wohl feststellen, dass wir über Maria kaum historisch brauchbare Zeugnisse besitzen. Wenn ich bereits auf die Schlussfolgerungen dieses Kapitels vorgreifen darf, so ist bei einer sachgerechten exegetischen Interpretation der entsprechenden Aussagen deutlich, dass das Neue Testament mit wenigen Ausnahmen durchweg theologische Aussagen über Maria und ihr Verhältnis zu Jesus überliefert.

Von Maria ist im Neuen Testament nur in den Evangelien die Rede, möglicherweise auch in der Offenbarung des Johannes (Kap. 12). In den ältesten neutestamentlichen Schriften, den Paulusbriefen, aber auch in den späteren neutestamentlichen Briefen

findet sie keine Erwähnung. Wenigstens auf eine Stelle aus dem Corpus Paulinum möchte ich hier kurz eingehen.

b. Gal 4,4

Im vierten Kapitel des Briefes an die Galater schreibt Paulus in den Versen 4–5: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ Hier ist zwar von der Frau, die Jesus geboren hat, also von Maria, die Rede, aber in einer spezifischen Weise. Der Ausdruck „geboren von einer Frau“ ist eine im hebräischen Sprachgebrauch häufig begegnende feste Wendung zur Bezeichnung eines Menschen (*yalud 'iššah*). Sie findet sich etwa im alttestamentlichen Buch Ijob 14,1. Im Neuen Testament wird Johannes der Täufer als „der Größte unter allen von einer Frau Geborenen“ bezeichnet (Mt 11,11; Lk 7,28). Der Jude Paulus bringt mit dieser Kurzformel ebenso wie mit der danebenstehenden Formulierung „dem Gesetz unterstellt“ das volle Menschsein Jesu zum Ausdruck. Er spricht gleichsam nur funktional von Jesu Mutter; das kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass er an ihrem Namen nicht interessiert ist. Aus der fehlenden Erwähnung eines Vaters in dieser Formel darauf zu schließen, dass Paulus die jungfräuliche Empfängnis Jesu lehren wollte, wie man es immer wieder lesen kann, geht an der Aussageintention des Textes eindeutig vorbei.²

2. Maria in den synoptischen Evangelien

a. Maria im Markusevangelium

Im ältesten Evangelium des Neuen Testamentes ist an zwei Stellen von Maria die Rede. Beide Male steht sie im Zusammenhang mit den Brüdern und Schwestern Jesu.

Die erste Stelle ist Markus 3,20f. 31–35: „Jesus ging in ein Haus, und wieder kamen so viele Menschen zusammen, dass er und die

Jünger nicht einmal mehr essen konnten. Als seine Angehörigen davon hörten, machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: er ist von Sinnen. [In den Versen 22–30 folgt dann die Auseinandersetzung Jesu mit den Schriftgelehrten, die ihn für einen Besessenen halten.] Da kamen seine Mutter und seine Brüder; sie blieben vor dem Haus stehen und ließen ihn herausschreien. Es saßen viele Leute um ihn herum, und man sagte zu ihm: Deine Mutter und Deine Brüder stehen draußen und fragen nach Dir. Er erwiderte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und er blickte auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagte: Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“

Diese Perikope bietet, gerade was die Verse 20f. angeht, einige exegetische Probleme, auf die ich hier nicht eingehen kann. Wie auch immer man diese Verse deutet, klar ist die in der ganzen Perikope sichtbar werdende Distanz Jesu zu seiner natürlichen Familie. Für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes, dessen Repräsentant zu sein Jesus nach dem Markusevangelium ja beansprucht, ist nicht die natürliche Verwandtschaft mit Jesus entscheidend, sondern die Erfüllung des Willens Gottes. Diejenigen, die Gottes Willen tun, werden von Jesus als Mutter, Brüder und Schwestern, sozusagen als seine eschatologische Familie bezeichnet. Der markinische Jesus schließt nicht aus, dass seine natürlichen Verwandten zur eschatologischen Familie Gottes gehören, aber er macht deutlich, dass das Verhältnis natürlicher Verwandtschaft zu ihm in keinerlei Kausalverhältnis im Hinblick auf die Zugehörigkeit zur eschatologischen Familie Gottes steht. Entscheidendes Kriterium ist allein das Erfüllen des göttlichen Willens.

Die Mutter Jesu wird in dieser Perikope nicht mit Namen genannt. Schließt man sich der von zahlreichen Exegeten vertretenen Meinung an, das Jesuswort in Vers 35 sei ursprünglich unabhängig vom jetzigen Kontext in Umlauf gewesen und dieser selbst sei erst später, möglicherweise erst von Markus, geschaffen worden,³ dann stellt sich die Frage, ob in Vers 35 überhaupt von Maria die Rede ist, oder ob Jesus hier nicht ganz allgemein von einer Mutter, Brüdern

und Schwestern spricht. Jedenfalls sollte man vorsichtig sein, wenn man diese Perikope historisch für bare Münze nimmt und von einer Distanzierung Jesu im Hinblick auf seine Mutter und seine Familie sprechen zu können glaubt. Die in vielen Köpfen herumgeisternde Vorstellung, das Markusevangelium als ältestes Evangelium biete historisch zuverlässige Angaben über das Leben Jesu, während die übrigen Evangelien solche durch ihre theologischen Interpretationen überlagerten, wird von der kritischen Beschäftigung gerade mit unserer Perikope sehr in Frage gestellt. Auch das Markusevangelium ist ein hoch-theologischer Text. Es wäre zu untersuchen, inwieweit die hier besprochene Perikope der bei Markus allgemein anzutreffenden Tendenz entspricht, das Unverständnis der Menschen gegenüber der Sendung Jesu herauszustellen.

Die traditionelle katholische Mariologie hat sich mit diesem Text übrigens schwergetan. In lehramtlichen Texten begegnet er meines Wissens erstmals in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* 58. Man hat das durch den Text aufgeworfene Problem also mehr oder weniger durch Verschweigen zu lösen versucht. Meines Erachtens wird die ganze Frage durch die Entdeckung des theologischen Charakters dieser Aussage entschärft. Nach der Theologie des Markusevangeliums ist auch die Familie Jesu nicht davon ausgenommen, seine Sendung misszuverstehen. Daraus kann man zwar bestimmte Schlüsse über das tatsächliche Verhältnis Jesu zu seiner Familie ziehen, aber historisch zwingend sind sie nicht.

Auch im zweiten der hier zu behandelnden Texte wird Maria im Zusammenhang der Brüder und Schwestern Jesu genannt. Im Gegensatz zu Mk 3 haben wir in Mk 6,1–6a aber eine wohl in ihrem Kern historische Information vor uns:

„Von dort brach Jesus auf und kam in seine Heimatstadt; seine Jünger begleiteten ihn. Am Sabbat lehrte er in der Synagoge. Und die vielen Menschen, die ihm zuhörten, staunten und sagten: Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist! Und was sind das für Wunder, die durch ihn geschehen? Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder des

Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm und lehnten ihn ab. Da sagte Jesus zu ihnen: Nirgends hat ein Prophet so wenig Ansehen wie in seiner Heimat, bei seinen Verwandten und in seiner Familie. Und er konnte dort kein Wunder tun; nur einigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie. Und er wunderte sich über ihren Unglauben.“

Auch diese Perikope scheint um das Jesuswort im ersten Teil von Vers 4 (nirgends hat ein Prophet so wenig Ansehen wie in seiner Heimat) herumkomponiert zu sein, wobei der Hinweis auf die fehlende Anerkennung bei den Angehörigen ein markinischer Zusatz zu sein scheint, der der Tendenz von Mk 3 entspricht. Uns interessiert hier freilich nur die Aussage über Maria und die Brüder und Schwestern Jesu. Schauen wir zunächst auf das, was der Text über Jesus und sein Verhältnis zu Maria sagt. In Vers 3a heißt es: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria“? Es fällt auf, dass ein Vater nicht genannt wird. Dies ist umso auffälliger, als an den synoptischen und johanneischen Parallelstellen ausdrücklich auch bzw. nur der Vater genannt wird: „Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht seine Mutter Maria?“ (Mt 13,55); „Ist das nicht der Sohn Josefs?“ (Lk 4,22); „Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen?“ (Joh 6,42) Dass Markus nicht den Vater Jesu, den er nicht erwähnt, sondern diesen selber als Zimmermann bezeichnet, ist für uns zweitrangig. „Auf jeden Fall soll die bescheidene Herkunft Jesu im Gegensatz zu seinem augenblicklichen Ansehen als Lehrer und Wundertäter betont werden“.⁴

Von größerer Bedeutung ist die Frage, warum der Vater Jesu bei Markus nicht erwähnt wird, bzw. warum er als „Sohn der Maria“ bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die nur an dieser Stelle im Neuen Testament begegnet. Die Exegeten haben sich viel mit dieser Frage beschäftigt. Manche haben darin ein *argumentum e silentio* für die sonst bei Markus nicht begegnende Aussage von der jungfräulichen Empfängnis Jesu sehen wollen. Gegen diese Annahme sprechen freilich viele Gründe: Zum einen fragt man sich, warum Markus, der die jungfräuliche Empfängnis Jesu sonst nicht erwähnt,

dies ausgerechnet durch eine Formulierung zum Ausdruck bringen wollte, an der Matthäus und Lukas, die ausdrücklich von einer solchen Empfängnis sprechen, nichts Anstößiges fanden. Auch würde sich die Distanzierung zwischen Jesus und seiner Mutter, die ja nach dem Verständnis des Markusevangeliums eindeutig vorliegt, wohl kaum mit einem Wissen um dieses besondere Verhältnis zwischen Jesus und seiner Mutter vertragen. Matthäus und Lukas, die Letzteres voraussetzen, sprechen denn auch nicht von einer solchen Distanz zwischen Jesus und seiner Familie, wie sie bei Markus anklingt. Die einfachste und zugleich befriedigendste Erklärung dafür, dass Josef hier nicht genannt wird, scheint wohl die zu sein, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war und die Einwohner von Nazaret, die Jesus kritisieren, nur seine Verwandten nennen, die noch unmittelbar unter ihnen leben. Söhne von Witwen werden in der damaligen Zeit im Allgemeinen mit dem Namen der Mutter bezeichnet. Das schließt freilich nicht aus, dass auch der Name des Vaters immer wieder begegnet, wie es ja bei Jesus im Neuen Testament durchweg der Fall ist.

Exkurs: Die Brüder und Schwestern Jesu

Eine weitere Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die nach dem verwandtschaftlichen Verhältnis zwischen Jesus und den hier genannten Brüdern und Schwestern, bzw. nach dem verwandtschaftlichen Verhältnis dieser Männer und Frauen zu Maria. Diese Frage wurde traditionellerweise im Zusammenhang mit der Lehre von der *virginitas post partum* (Jungfräulichkeit nach der Geburt) behandelt, aber da ich hier nicht systematisch-deduktiv vorgehen will, sondern exegetisch-induktiv, soll bereits an dieser Stelle das Nötige zu der Frage der Brüder und Schwestern Jesu gesagt werden.

Das griechische Wort *adelphós*, das hier verwendet wird, bezeichnet normalerweise zwei Menschen, die Söhne derselben Mutter sind. Freilich begegnet dieses Wort im Neuen Testament auch in übertragenen Bedeutungen: Glaubensbruder, Nachbar, sowie in der Bedeutung: Stiefbruder. Im griechischen Alten Testament wird *adelphós* bisweilen auf Angehörige und Verwandte im weitesten

Sinne ausgedehnt. Dies entspricht dem hebräischen bzw. aramäischen Sprachgebrauch, nach dem das Wort *ʾaḥ* sowohl den leiblichen Bruder wie einen Angehörigen im weiteren Sinn bezeichnen kann. (Allerdings kennt das Griechische durchaus eigene Wörter für Vetter und Base: *anepsíós* und *anepsíá*). Katholische Exegeten haben sehr viel Mühe darauf verwandt, diesen weiteren Sprachgebrauch als den bei der Nennung von Brüdern und Schwestern Jesu geltenden nachzuweisen. Stellvertretend für viele sei Josef Blinzler genannt.⁵

Lorenz Oberlinner ist in einer umfangreichen Studie zu dem Ergebnis gekommen, dass es sich bei den genannten Brüdern und Schwestern Jesu wohl um leibliche Geschwister Jesu handelt,⁶ Rudolf Pesch ist ihm in seinem Markus-Kommentar gefolgt.⁷ Auch die Studie „Maria im Neuen Testament“ tendiert in diese Richtung.⁸ In der protestantischen Exegese wird diese Meinung „beinahe ausschließlich vertreten“⁹.

Die Theorie, dass es sich bei den im Neuen Testament genannten Brüdern und Schwestern Jesu nicht um leibliche Geschwister aus der Ehe Marias und Josefs handele, wurde in der Alten Kirche erstmals in dem apokryphen „Protevangeliem Jacobi“ (8,3; 9,1f.; 17,1f.; 18,1) vertreten. Diese Schrift, in der in reicher Phantasie die Jugend Mariens dargestellt wird, ist um die Mitte, spätestens aber Ende des 2. Jahrhunderts entstanden und behauptet, vom „Herrenbruder“ Jakobus verfasst zu sein. (Bei *adelphós tou kyriou* handelt es sich um einen biblisch gut bezeugten Titel: vgl. Gal 1,19 [Jakobus], 1 Kor 9,5 [namentlich nicht Genannte].)

„Der Erzähler will vor allem das wunderbare Leben Mariens verherrlichen und sie selbst als das reine Bild asketischer Vollkommenheit schildern. So hören wir denn von ihrem wunderbaren Ursprung – das Motiv der kinderlosen Eltern, denen im Alter dennoch ein Kind verheißen und geschenkt wird, wiederholt sich noch einmal – und von ihrer heiligen Kindheit und Aufzucht im Tempel, bis sie dem greisen Witwer Josef übergeben wird, der natürlich gar nicht daran denkt, ‚die Jungfrau des Herrn‘ zu seinem wirklichen Weibe zu machen. Dementsprechend wird die wunderbare Fortdauer ihrer Jungfräulichkeit, sogar nach der Geburt Christi, in

phantastischer Weise herausgestrichen: Salome, die Mariens leibliche Unversehrtheit bezweifelt, wird die prüfende Hand wie vom Feuer verzehrt und nur durch ein Wunder des Christkinds zurückgegeben. Dass die heilige Mutter zeitlebens Jungfrau bleibt, versteht sich von selbst. Die Brüder Jesu, von denen die älteren Evangelien übereinstimmend berichtet hatten, werden kurzerhand zu Stiefbrüdern aus Josefs erster Ehe gemacht¹⁰.

Diese Theorie, die sich freilich einem apokryphen Text verdankt, erlangte im Anschluss an Klemens von Alexandrien, Origenes und besonders an Epiphanius von Salamis¹¹ in der Ostkirche eine weite Verbreitung. (Im Rahmen der Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens werden wir noch näher darauf eingehen.)

Im Westen, wo noch Tertullian die Brüder Jesu als leibliche Geschwister des Herrn ansah, die aus der späteren Ehe Mariens mit Josef hervorgegangen waren,¹² wurde von Hieronymus gegen Helvidius, der sich Tertullian anschloss¹³, eine neue Theorie aufgestellt, nach der es sich bei den Brüdern Jesu um dessen Vettern gehandelt habe¹⁴. Diese Theorie kann sich, wie wir gesehen haben, zumindest mit einigem Recht auf den biblischen Sprachgebrauch berufen. Zudem hat sie den Vorteil, nicht von einer apokryphen Quelle abhängig zu sein.¹⁵

Wir werden später noch auf diese Frage zurückzukommen haben. Hier ging es zunächst einmal um die Präsentation des biblischen Befundes bzw. um eine kurze Darstellung der sich darauf beziehenden Diskussion.

b. Maria im Matthäusevangelium

ba. Die Parallelen zu Mk

Ich möchte hier nicht auf die zweimalige Erwähnung Marias während des öffentlichen Wirkens Jesu eingehen, die das Matthäusevangelium seiner markinischen Vorlage entnommen hat, wobei auffällt, dass Matthäus das Verhältnis Jesu zu seiner Mutter weniger schroff darstellt als Markus. Die Entschärfung ist wohl damit zu begründen, dass Maria nach der Überzeugung des Matthäus von der heilsgeschichtlichen Sendung Jesu weiß und entsprechend handelt. Al-

lerdings verschärft Matthäus das Problem der jungfräulichen Empfängnis Jesu, von der er im ersten Kapitel erzählt, dadurch, dass er Jesus in 13,55 als „de[n] Sohn des Zimmermanns“ bezeichnet, während Markus, wie wir gesehen haben, vom „Sohn der Maria“ (Mk 6,3) spricht. Nach diesen kurzen Bemerkungen komme ich zum ersten Kapitel des Matthäusevangeliums und der darin gegebenen Darstellung der jungfräulichen Empfängnis Jesu.

bb. Die jungfräuliche Empfängnis Jesu

Das Matthäus-Evangelium beginnt in Kap. 1 mit einem „Stammbaum“, durch den die Verbindung Jesu mit David und Abraham, zwei entscheidenden Gestalten der alttestamentlichen Heilsgeschichte, hergestellt werden soll. Dieser Stammbaum ist überschrieben mit folgendem Titel: „Urkunde der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1). Er endet, bevor er in Vers 17 noch einmal zahlensymbolisch reflektiert wird, in Vers 16 mit folgender Wendung: „Jakob zeugte Josef, den Mann Marias, aus der Jesus gezeugt wurde, der Christus heißt“. So lautet die textgeschichtlich am besten bezeugte Fassung dieses Textes, die von den besten Majuskel- und den meisten Minuskelhandschriften geboten wird. Neben Textfassungen, die die Jungfräulichkeit Mariens betonen, also von der in den Versen 18ff. erzählten jungfräulichen Empfängnis Jesu beeinflusst sind, findet sich auch in einem einzigen Kodex, dem sog. Syrosinaiticus, eine Textfassung, die dem geradezu widerspricht: „Josef, mit dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus, der Christus heißt“. Diese nur in einem Textzeugen begegnende Fassung ist nicht leicht zu erklären, zumal der Syrosinaiticus die jungfräuliche Empfängnis Jesu aus Maria, die in den folgenden Versen erzählt wird, kennt und bejaht. Das eigentliche Problem des von Matthäus gebotenen Stammbaums Jesu ergibt sich aber dadurch, dass Jesus, wenn er nicht von Josef gezeugt ist, gar nicht in der natürlichen Generationenfolge, von der zuvor die Rede war, steht. Dieses Problem möchte Matthäus mit der folgenden Schilderung zur Seite räumen. In ihr geht es darum, dass Josef, der explizit als „Sohn Davids“ in Vers 20 angesprochen wird,